

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَجَادَ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

اس ارشاد خداوندی کا ایک عمدہ مصداق یعنی علمِ بدال و کلامِ بیدہ کا ایک نہایت مفید رسالہ
حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب خٹنی قناتوی رحمۃ اللہ علیہ کا تصنیف کردہ

مُلَقَّب بہ

الْأَنْبَاءُ الْمَلْفِيَّةُ

عن

الاستباهات الجديدة

بحر اشیء نفیہ

اس رسالہ میں شبہاتِ جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے



ترجمہ و تالیف: مولانا
مکتبہ البشاری، لاہور، پاکستان

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

اس اشارہ و خداوندی کا ایک عمدہ مصداق یعنی علمِ جدال و کلامِ جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ

حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب خفئی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

کا تصنیف کردہ

مُلَقَّبَہ

الانتباہات المفيدة

عن

الاستباهات الجديدة

بجوانی نفسیہ

اس رسالہ میں شبہاتِ جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے۔



کتاب کا نام : **الانتباهات المفيدة عن الاستبائات الجديدة**
 مؤلف : **حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب خفنی تھانوی**
 تعداد صفحات : ۷۶
 قیمت برائے قارئین : ۳۵ روپے
 سن اشاعت : ۱۴۳۲ھ / ۲۰۱۱ء
 ناشر : **منکبة البشری**

میردھری محمد علی میریٹیل ٹرسٹ (مرسٹرڈ) کراچی پاکستان

Z-3، اوور سیزنگلوڑ، گلستان جوہر، کراچی۔ پاکستان

فون نمبر : +92-21-34541739, +92-21-37740738

فیکس نمبر : +92-21-34023113

ویب سائٹ : www.maktaba-tul-bushra.com.pk

www.ibnabbasaisha.edu.pk

ای میل : al-bushra@cyber.net.pk

ملنے کا پتہ : **مکتبة البشری، کراچی۔ پاکستان** +92-321-2196170

دار الإخلاص، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ +92-91-2567539

مکتبة رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ +92-91-2567539

مکتبة الحرمين، اردو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ۱۶- اردو بازار، لاہور۔ +92-42-7124656, 7223210

بنک لینڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ +92-51-5773341, 5557926

اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

فہرست

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۹	انتباہ ششم: متعلق اجماع من جملہ اصول شرع	۵	وجہ تالیف رسالہ
۵۲	انتباہ ہفتم: متعلق قیاس من جملہ اصول شرع	۸	افتتاحی تقریر
۵۵	انتباہ ہشتم: متعلق حقیقت ملائکہ و جن و منہم ابلیس	۱۰	تمہید مع تقسیم حکمت
		۱۵	اصول موضوعہ ①
	انتباہ نہم: متعلق واقعات قبر و موجودات	۱۶	اصول موضوعہ ②
۵۶	آخرت، جنت، دوزخ، صراط، میزان	۱۸	اصول موضوعہ ③
۵۸	انتباہ دہم: متعلق بعض کائنات طبعیہ	۲۰	اصول موضوعہ ④
۶۲	انتباہ یازدہم: متعلق مسئلہ تقدیر	۲۱	اصول موضوعہ ⑤
۶۵	انتباہ دوازدہم: متعلق ارکان اسلام و عبادات	۲۲	اصول موضوعہ ⑥
۶۸	انتباہ سیزدہم: متعلق معاملات باہمی و سیاسیات	۲۳	اصول موضوعہ ⑦
۷۰	انتباہ چہار دہم: متعلق معاشرت و عادات خاصہ	۲۷	انتباہ اول: متعلق حدود مآذہ
	انتباہ پانزدہم: متعلق اخلاق باطنی و جذبات	۳۱	انتباہ دوم: متعلق تعین قدرت حق
۷۲	نفسانیہ	۳۶	انتباہ سوم: متعلق نبوت
۷۳	انتباہ شانزدہم: متعلق استدلال عقلی		انتباہ چہارم: متعلق قرآن من جملہ اصول
۷۴	اختتامی التماس	۴۱	اربعہ شرع
			انتباہ پنجم: متعلق حدیث من جملہ اصول
		۴۵	اربعہ شرع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وجہ تالیف رسالہ

حَمْدًا وَسَلَامًا بِالْغَيْنِ سَابِغَيْنِ

اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہو گئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مدون ہونا چاہیے گو یہ مقولہ علم کلام مدون کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متکلم فیہ ہے کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الحقیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے، لیکن باعتبار تفریع کے اس کی صحت مسلم ہو سکتی ہے، مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گوشبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے، دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علمیہ و عملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے، سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔ جن دعوؤں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصہ ان کا خمیہات و وہمیات ہیں، اور نہ ان میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکورہ پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔

چنانچہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں

کہ بعض شبہات تو جو اکنہ سے مندرس ہو چکے تھے، اُن کا اب تازہ تذکرہ ہو گیا ہے، اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہو گیا ہے اور بعض کے خود مبنی، جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے، باعتبار معنوں کے بھی جدید پیدا ہو گئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور ان کے دفع اور حل اور جواب کو اس بنا پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذكور کے مقابلہ میں ہیں و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاق اہل زمانہ کے کچھ طرز بیان میں جدت مفید ثابت ہوئی ہے، کلام جدید کہنا درست و بجا ہے اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے، محل انکار نہیں۔

بہر حال جس معنی پر بھی یہ ضروری ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں، بعضی ان میں گو مکمل تھیں، مگر اس کے ساتھ ہی مطول بھی تھیں۔ اس لیے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس وقت زبان زد یا حوالہ قلم ہو رہے ہیں، ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ موجودہ شبہات کے رفع کے لیے بوجہ اُن سے بالخصوص تعرض ہونے کے زیادہ نافع ہوں گے، اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضروریہ حاصل ہوں گی، وہ ایسے شبہات کے امثال و نظائر مستقبلہ کے لیے ان شاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے۔ چوں کہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے اس لیے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے، ہنوز اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثنا میں احقر کو شروع ذی قعدہ ۱۳۷۲ [نومبر ۱۹۰۹ء] میں سفر بنگال کا پیش آیا۔ راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لیے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُتر۔ کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہو گئی، وہ ملنے آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے سکرٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کر دی اور عجب نہیں کہ سفارش و غلط کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے، جمعہ کا دن تھا، وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب استدعا عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے

افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی ہیئتِ استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔

چنانچہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کر لیا اور اس حالت کو دیکھ کر اس مختصر صورت مذکورہ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جس میں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی، وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنے کا کام ہے، سر دست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات اب تک کانوں سے خطاب یا آنکھوں سے کتاباً گزرے ہیں صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے ان طلبہ کے رو بہ رو پیش کر دیے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کے لیے ان کو ٹھنڈے و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کر دیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر، یا بالعکس حسب اختلاف وقت و حالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورہ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصہ بنا دیا جاوے، ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہو جانے کی امید ہے۔ اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اتم مرتب ہو۔ اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتبِ ملحدین و معترضین کو جس میں اسلام پر سائنس یا قواعدِ مختصر تمدن کے تعارض کے بنا پر شبہات کیے گئے ہیں، جمع کر کے مفصل اجوبہ بصورت کتابِ قلم بند کر دے تو ایسی کتابِ علم کا کام جدید کے مفہوم کا احق مصداق ہو جاوے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمید یہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مدون بھی ہو چکا ہے اور جس کا ترجمہ مسیحی بہ ”سائنس و اسلام“ ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے۔

وَاللّٰهُ وَلِيُّ التَّوْفِیْقِ وَبِیْدِهِ اَرْمَیَ التَّحْقِیْقِ. اَللّٰهُمَّ یَسِّرْ لَنَا هَذَا الطَّرِیْقَ
وَاجْعَلْ عَوْنَكَ لَنَا خَیْرَ رَفِیْقٍ.

افتتاحی تقریر جو بطور خطبے کے ہے

سورۃ لقمان کی آیت کا کلمہ: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾^۱ پڑھ کر مضمون لنبا [لہبا] بیان کیا گیا تھا، مگر خلاصہ اس کا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے، بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے، جن سے آج تک مواظظ علما کے آپ کو کم نافع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آئندہ کے مواظظ بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں:

اول کوتاہی یہ ہے کہ شہادت باوجود یکہ روحانی امراض ہیں مگر ان کو مرض نہیں سمجھا گیا، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا، جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ دیکھیے اگر خدا خواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے، وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اس کے قیام گاہ پر حاضر ہو کر اس سے اظہار کیا ہوگا اور اگر اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدود کالج سے نکل کر شہر کے سول سرجن کے پاس شفا خانہ پہنچے ہوں گے، اور اگر اس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا۔ اور مصارف سفر و فیس طبیب و سامان ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصول شفا تک صبر و قناعت نہ ہوا ہوگا، پھر ان شہادت کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علما خود ہماری طرف متوجہ ہوں۔ آپ خود ان سے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علما سے رجوع نہیں کرتے؟ یہ

کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا۔ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے، حالاں کہ جس قدر معالجہ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوانی کارڈ میں جس عالم سے چاہو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کر لیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو یہ بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علما سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اس وقت اطلاع ہونے لگے۔

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل و اسرار و لمیات ڈھونڈے جاتے ہیں۔ حالاں کہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل و علل نہیں ہیں، سب کچھ ہیں، مگر بہت سے امور آپ کے افہام سے بعید ہیں، جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوعہ و علوم متعارفہ سے ناواقف ہو، سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شرائع کے لیے کچھ علوم بطور آلات و مبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو اس کو تقلید سے چارہ نہیں۔ پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہ واقع ہو اس کو علما سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرمائیں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں۔ ان شاء اللہ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاوے گی۔

تمہید مع تقسیم حکمت جو بطور مقدمہ کے ہے

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کی جا رہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا، جو مطابق واقع کے ہو، اس حیثیت سے کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتد بہ^۱ بھی حاصل ہو اور جتنے علوم میں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔

۱۔ فلسفہ کی خلاصہ تعریف درج ذیل ہے: موجودات واقعی کے حالات، واقعی کے جاننے و فلسفہ کہتے ہیں۔ فلسفہ حاس کہ سائنس سے قوی ہے، لیکن علم کام سے کمزور ہے، فلسفی نہ موجودات واقعی سے پوری طرح واقف ہیں، نہ حالات واقعی کو پوری طرح جانتے ہیں، کیوں کہ یہ دنیا انہی سے روشنی حاصل کرنے کی ہشش نہیں کرتے۔ دنیا انہی سے روشنی جناب بن کر ہم تک پہنچا ہے، اس لئے اس سے مل سکتی تھی اور جناب بن کر ہم تک پہنچا ہے، لیکن انہی سے مل سکتے تھے۔ جب کہ ان کے تین تے ہیں۔

۲۔ تجربہ صادق کی خبر عقل حاصل کرنا، مسلمات رائے اپنے موقع پر یہ تین ہاں کرتے ہیں۔ ایک کہ وہ چھوڑ دینے والے حالات واقعی پوری طرح سے جان سکتے۔

۳۔ اے فریجہ (عقل) وہ فلسفہ اور مابین سے تین اور ابتدائی عقل پر رہا کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں استدلال ناقص سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ استدلال ناقص نہیں رہتا۔ خلاصہ یہ کہ انہی مسلمات سے ذریعہ میں سے فلسفہ پہلے فریجہ کے تارک ہیں تو اے فریجہ جی ان سے بات چیت میں کامل نہیں رہا، لہذا عقل کا تقاضہ ہوا کہ تجربہ صادق کی خبر کا کوئی بھی انسان تارک نہ بنے۔

۴۔ اس میں معتد بہ بن قید سے فلسفہ عام فلسفہ نے جا بجا فلسفہ نہ کہہ سکتے۔ فلسفی کو دنیاوی اعتبار سے جو کمال معتد بہ حاصل ہو اس کو بھی فلسفہ نہ کہتے ہیں، انہی کی طرف سے فلسفہ کے کہ اس کو وہ فلسفہ میں شامل نہیں کرتے، ہشش کہہ رہے ہیں یا یہ نہیں سمجھتے ہیں۔

غرض اس حکمت کی بہ تقسیم اولی دو قسم ہیں۔ کیوں کہ جن موجودات سے بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال و اعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔

قسم اول کے احوال جاننے کا نام حکمت عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جاننے کا نام حکمت نظریہ ہے اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں کیوں کہ حکمت عملیہ یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب اخلاق کہتے ہیں۔ اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں۔ اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں۔ اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک ملک میں رہتے ہیں۔ اس کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوتی ہیں۔ اور حکمت نظریہ یا تو ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلاً مادہ کی محتاج نہیں، نہ وجود خارجی میں، نہ وجود ذہنی میں۔ اس کو علم الہی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ ہیں، مگر وجود ذہنی میں نہیں۔ اس کو علم ریاضی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ ہیں۔ اس کو علم طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوتی ہیں:

① تہذیب اخلاق (۲) تدبیر منزل (۳) سیاست مدنیہ (۴) علم الہی (۵) علم ریاضی (۶) علم طبعی۔ اور اقسام اقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصول اقسام ان ہی میں منحصر ہیں۔

اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصد اصلی اداۓ حقوق خالق و ادائے حقوق خلق کو ذریعہ رضائے حق بنانے کی عظیم ہے، گو مصالح دنیویہ بھی ان پر مرتب ہیں۔ اور جہاں خلاف مصلحت دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحت جمہوری کو مصلحت شخصیہ پر مقدم کیا ہے، اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی، اس کو دفع کیا ہے۔ بہر حال اصل مقصود یہی رضائے حق ہے۔ اور ریاضی و طبعی کو ادائے حقوق خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں۔ اس لیے

۱۔ مرشد کامل بندوں کی صفت (بندوں) کی تعلیم دینے میں اور استقامت رکھنے میں، علم اللہ کی صفت ہے۔ اس لیے استاد کا درجہ مرشد سے بڑا سمجھا جاتا ہے۔

شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔ اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آگیا ہے تو بطور آیت و استدلال علی بعض مسائل الالہی کے جس کا مقصود ہونا عن قریب مذکور ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے ساتھ لایات لاولی الالیاب وغیرہ فرمانہ اس کی دلیل ہے، اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی، یعنی علم الہی اور حکمت عملیہ کجیج اقسام باقی رہ گئیں۔ چوں کہ

(۱) معلومات کے ذرائع تین ہیں:

① وحی: یہ سب سے قوی ذریعہ ہے۔ متکلمین ان علوم سے واقف ہیں جو بذریعہ وحی ملتے ہیں، اس سے حقیقت سے واقف ہیں۔ فلاسفہ ہاں تک پہنچتے ہیں جہاں تک عقل کی پرواز ہو سکتی ہے، لیکن اپنی غلطیوں سے باخبر ہونے کا کوئی ذریعہ ان کے پاس نہیں ہے۔ متکلمین علوم وحی کی وجہ سے حقیقت شناس ہوتے ہیں۔ فلسفی اس مسئلہ میں کسی در نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ بحیثیت فلسفی کے غور کرتے ہیں کہ اس مقام پر اس فلسفی نے عقل سے کام لینے میں غلطی کی۔ اس طرح فلاسفہ کی غلطیوں کی متکلمین گرفت کر لیتے ہیں۔

② عقل: یہ معلومات کا ذریعہ اوسط درجہ کا ہے۔ فلاسفہ کی معلومات کا روادار یہی ذریعہ ہے، فلاسفہ کی پرواز بہت بلند ہے، مگر پھر بھی کہیں کہیں غلطی کر جاتے ہیں۔ فلسفہ کی بعض بنیادیں (جس میں مذہب اسلام سے تعرض ہوتا ہے) استفادے ناقص پر ہیں، اور حقیقت معلوم ہو سکتی ہے استفادے کامل کے بعد، اور استفادے کامل انسان کی طاقت سے باہر ہے۔

③ سائنس: یہ معلومات حاصل کرنے کا یہ سب سے کمزور ذریعہ ہے۔ اہل سائنس اس سے اکثر کام لیتے ہیں، اس سے اہل سائنس جن نتائج پر پہنچتے ہیں ان میں روزانہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ محسوسات میں مشاہدہ بھی داخل ہے اور مشاہدے وغیرہ سے جو معلومات ہوتی ہیں ان کا صحیح ہونا یقینی نہیں ہوتا۔ مثلاً اڑتے ہوئے ہوائی جہاز کا جب مشاہدہ کرتے ہیں تو چھوٹا سا معلوم ہونے لگتا ہے حالانکہ حقیقت میں چھوٹا نہیں ہوتا۔ مثلاً پانی کے متحرک اجزائے دی مقررہ سطح پر سائنس دان غور، بین سے معائنہ کرتے ہیں تو یہ سنبھلتے ہیں کہ پانی میں کیڑے ہیں۔ مشاہدے سے تو ہمیشہ صحیح حقیقت نہیں معلوم ہوتی، اور عقل سے کام لینے کے سائنس دان عادی ہوتے تو یہ ضرور سوچتے کہ حرکت کے لیے حیات تو لازمی نہیں ہے۔ پتا چلے حرکت کا، اور قابل ہوئے حیات کے۔ اگر قابل تحریف میں تو وہ خلوت میں ہیں جو سائنس کی ترقی کے لیے کروڑوں روپیہ صرف کر رہی ہیں نہ کہ سائنس دان کہ جن کے پاس اب بھی معلومات کا ذریعہ تک قوی نہیں ہے۔

عقل سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ زیادہ قوی ہوتی ہیں ان معلومات سے جو معلومات محسوسات سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر کبھی فلسفہ اور سائنس کے اصولوں میں تعارض ہو جائے تو فلسفہ کے اصولوں کو قابل ترجیح ہے۔

ان سب کو مقصد مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے، اس لیے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمت عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعین فلاسفہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ **إِنَّ الشَّرِيعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوُطَرِ عَلَى الْكَمَلِ وَجْهٍ وَأَتَمَّ تَفْصِيلٍ** اور ہم الہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس مجبوث عند فی الشریعة ایک تو علم الہی ہوا، جس کے فروع میں سے مباحث وحی و نبوت و احوال معاد بھی ہیں، اس کا نام علم عقائد ہے۔ اور دوسرا مجبوث عند حکمت عملیہ ہوئی، جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات اور معاملات اور معاشرت اور اخلاق۔ اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدنیہ سے متعارف نہیں بلکہ باہم دیگر متداخل ہیں، جو ادنی تا مل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے۔ چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد۔ مجھ کو ان اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ ان میں سے محض ان امور پر جن پر تو تعلیم یا فتویٰ کو کسی وجہ سے شبہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اس معنی کہ سب مباحث سے مقصود جزو اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا۔ اور ہر چند کہ مقتضائے ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر طریقہ و تجدید نشاط مخاطبین کے لیے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا۔ چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا، اور ان معروضات کا عقب اعتبارات تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔ اور

۔۔۔ بھٹا چاہیے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب قوی اور کمزور میں تعارض ہوتا ہے تو قوی و ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ہی قاعدہ کی بنیاد پر متکلمین کی بات و ترجیح کوئی فکری بات پر ایوں کہ متکلمین علوم دینی کے، اور یہ حقیقت ہم پہنچے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی حقیقت جتنی کہ اس چیز کا بننا والا جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا۔ خلاصہ یہ کہ متکلمین کی پرواز فلاسفہ سے بلند ہے۔ فلاسفہ نے حکمت الہیہ کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا، اس لیے فلاسفہ نے ثبوت وحی اور معاد کو حکمت الہیہ میں داخل نہیں کیا، حالانکہ داخل کرنا چاہیے تھا۔ اُن کو یہ کہنے کا ارسلہ، جو مشابہ کا امام ہے، اس کا شارح بن سنا تو اس کا قائل ہے کہ ثبوت وحی و معاد (آخرت) کو حکمت الہیہ میں داخل کرنا چاہیے، اور یہ کہ افلاطون، جو اشراف کا امام ہے، اس کے شارح شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اس بات کے قائل ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ علوم دینی کی روشنی سے ان کو اس کا قائل کیا ہے۔

ان مقاصد سے پہلے پچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔ اور مقاصد کے مختلف مقامات پر ان قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تاکہ تفہیم و تسہیم میں سہولت و معاونت ہو۔ اللہ تعالیٰ مدد فرماوے فقط!

(حضرت مولانا) اشرف علی عثمانی

مقام تھانہ بھون، ضلع مظفر نگر

اس کتاب کے مصنف مدظلہ العالی جنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب [رحمۃ اللہ علیہ] نے انہی مقدمہ فیہ کی روشنی کے بارے میں اور بعض بعض رسالے بھی تحریر فرمائے ہیں، اور وہ فیصلہ حال طبع بھی ہو گئے ہیں، وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ ان میں سے ایک "اسیہ فی اثبات التقدير" ہے۔ اس کتاب میں تقدیر کے مسئلہ کے متعلق بعد شکوک و متناہات کو دفع کر دیا گیا ہے۔ اور یہی اصل عبارت میں لکھا ہے کہ تقدیر کا ایسا مشکل اور اذوق مسئلہ نہایت ہی صاف ہو کر سمجھ لیا، اور لوگوں کے لیے باعث ہدایت ہوا۔ ان میں سے ایک "اصول الخیال" ہے۔ اس میں نے خیالات کی صلاح کی گئی ہے، جو ہر طرح سے قابل قدر ہے۔ ان میں سے ایک "تکمیل الیقین" ہے۔ اس کتاب میں ارکان اسلام کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ اور یہ کتاب دراصل سائنس والا اسلام ہے کہ مولانا کی نظر ثانی و تکمیل کے بعد اس کا نام "تکمیل الیقین" قرار پایا ہے۔ جو سائنس والا اسلام میں ہے وہی ملخصاً اس میں ہے، اور "مجموعہ تقدیر" "اخوان" میں سو، ہندوستان کا بیان ہے۔ اور اس کے علاوہ اور چند رسالے بھی اس میں شامل ہیں، اور "القول الصواب" میں عورتوں کے پردہ مروجہ کا بیان ہے۔

اصول موضوعہ

نمبر ۱) کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شان باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آ جاوے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے، اور ایک یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے، فرق عظیم ہے۔

اول کا (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ وجہ عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا۔ اس لیے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تخیر یا تردد ہے، لیکن بجز اس کے کہ یہ ہے کہ یہ یوں نہ ہوگا، وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی غنی پر کوئی دلیل صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی۔

اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اس کی غنی پر دلیل صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی، مثلاً کسی دیہاتی نے جس ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سنا کہ ریل بدون کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بہ خود چلتی ہے تو وہ حجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی غنی پر دلیل قائم کر سکے، کیوں کہ اس کے پاس خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکت سرچہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا، اس کو سمجھ میں نہ آتا رہتا ہے۔ اور اگر وہ محض اتنی بنا پر غنی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تمذیب کرنے لگے تو عقلاً اس کو بوقوف سمجھیں گے اور بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوئی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے غنی کیسے لازم آئی۔ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔

اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں سوار ہو مردہلی اترا، اور ایک شخص نے اس کے رو بہ رویاں کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تمذیب

کرے گا اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود یعنی خود اپنا مشہدہ اور سود و سوشہ بدہ کرنے والوں کی (جو کہ اسی گاری سے اترے ہیں) شبہات۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجائے۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ سنا کہ قیامت کے روز پل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ پل سے باریک ہوگا۔ چوں کہ کبھی ایسا واقعہ دیکھ نہیں اس لیے یہ تعجب ہونا کہ کیوں نہ ہوگا، تعجب نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم و اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں، لیکن خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے، یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی، اس کے خلاف نہ دیکھا ہو، یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو، جیسے بعض کورسی پر چپتے دیکھا ہے، مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے۔ اس بنا پر اگر کوئی تمذیب کرے گا تو اس کی حالت اسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تمذیب کی تھی۔

البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہوں، اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب و مقبول بنائے گا، چوں کہ اس کے خد ف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل و انصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس کی نفی کی جاوے گی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

نمبر (۲) جو امر عقلاً ممکن ہوا اور دلیل عقلی صحیح اس کے وقوع کو بتلاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل عقلی اس کے عدم وقوع کو بتلاوے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں

۱۔ صرف جہان متناہین و متناہین متناہین میں ہے۔ ۲۔ ان دونوں میں سے کسی میں پایا جا رہا ہے تو وہ محال نہیں، ورنہ جو محال نہ ہو وہاں دلیل عقلی سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ اصول فلاسفہ کے یہ علماء اصل سامعین کے لیے مخصوص تالیف نہ ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر جتنی عتیق تھی، اصل سامعین کا تو کیا ذکر، فلاسفہ کی بھی نہ تھی۔

ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً: ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً: ایک مسی بے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممکن اور محال کہتے ہیں۔

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل عقلی پر نظر کرے، مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے، اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔

پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل عقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً: مثال مذکور میں جانچ کے بعد ہمیں اس کو صحیح کہا جاوے گا نہیں غلط۔ اسی طرت آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسد م کا اعتقاد ہے، عقلاً ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل عقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

چنانچہ دلیل عقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی تھی، اس لیے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔ اور اگر فیئ غورٹی بند م کو اس کے عدم وقوع کی دلیل عقلی سمجھی جاوے تو یہ محض نادقیقی ہے، کیوں کہ اس کا مقتضائیت مافی السباب یہ ہے کہ اس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں۔ سو کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں، مثلاً: کسی واقعی کام کا تحصیل دار پر موقوف نہ ہونا اس کی دلیل سب ہو سکتی ہے کہ شبہ میں تحصیل دار موجود بھی نہیں، غایت مافی السباب یہ ہے کہ اس کا ہونا

تخصیص واری موجودی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

نہ (۳) محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے، اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا، مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالفعل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتاوے، اس کو ممکن بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نہ (۲) میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو

عقل بھی معجزات میں محال مانی (مستبعد) ہیں محال عقلی نہیں ہیں۔ ایک محال مانی عقلی سمجھتے ہیں۔ مثلاً: حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں نہ جلا محال عقلی نہیں۔ یہ صحیح نہیں کہ آگ ہر ایک کو ہر وقت جلاتی ہے، بلکہ مؤثر حقیقی جب اور جس کے لیے چاہتا ہے، جب آگ جلاتی ہے۔ اور جب وہ جس کے لیے مؤثر حقیقی نہ چاہے تب نہیں جلا سکتی۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ سمندر نام کا ایک جانور ہوتا ہے جو آگ میں رہتا ہے، مثلاً بعض لوگ پانی مٹھنمی سے معراج و محال عقلی سمجھتے ہیں کہ مسافت اتنی تیزی سے طے کر لی۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ جب ہم قباب و دیکھتے ہیں (جو کہ نور و زمیں اور آبی) تو ایک شعاع کونکھ سے نکل کر قباب تک جاتی ہے اور پھر وٹ کر آتی ہے اور یہ سب ایک آن میں ہوتا ہے، اس و محال عقلی یوں نہیں سمجھ جاتا، اس ہی طرح قیامت میں ہاتھ پیر کے ہونے پر تعجب ہوتا ہے اور یہ زبان کا اوتھرا ہوا وقت ہوتا ہے اس پر تعجب یوں نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ زبان کے ہونے کو دن رات دیکھ کر آتے ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ فداں پیغمبر کے زمانہ میں چتر سے اٹھنی پیدا ہوئی تھی۔ وہ اس بات و محال عقلی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بلا جوڑے کے کوئی پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کی عقل پر حیرت ہے کہ ان و مندرجہ ذیل امور پر تعجب کیوں نہیں ہوا اور ان کو محال عقلی کیوں نہ لگتا۔

(۱) مینڈک و کتھن کر ٹوے و برسات کے پانی میں اس کو ڈال دو سیکڑوں مینڈک پیدا ہو جائیں گے۔

(۲) قنقش جب کاٹا ہے تو اس کی چونچ میں جو سوراخ ہوتے ہیں ان سے آگ نکلتی ہے و قنقش جل جاتا ہے۔

اس رکھ پر جب بارش کا پانی پڑتا ہے تو بارش و قنقش پیدا ہو جاتے ہیں۔

عقل جائز بتلاوے مگر چوں کہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سنا نہیں، اس لیے اس کے وقوع کو سن راول و بدلہ میں متخیر و متعجب ہو جاوے جس کا ذریعہ مثال اصل موضوع ① میں ”کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے“ کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ ان کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب و انکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے، اور مستبعد کی تکذیب و انکار محض بنا بر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔

البتہ اگر ملاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز بدلہ واجب ہے، جیسا اوپر ① و ② میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں۔ باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں، مستبعد اور عجیب ہے، بلکہ جتنے واقعات کو غیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں، مگر بوجہ تکرار مشاہدہ و الف و عادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس میں مساوی ہیں۔ مثلاً ریل کا اس طرح چلنا، اور نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے، مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سمجھانے ہی کے وقت سے دیکھا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا، اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے، عجیب نہ سمجھے گا۔

اسی طرح جس شخص نے رامو فون سے ہمیشہ باتیں نطقتے دیکھے، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ رامو فون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا، اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے، اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں، لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے، اور محال سمجھ کر نفس کی تکذیب کرے، یا بلا ضرورت اس کی تاویلیں کرے۔ غرض محض استبعاد کی بنا پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا، غلطی عظیم ہے۔ البتہ اگر ملاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے، جیسا نمبر ① میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹہ میں ریل کے چنپنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلیل صحیح اس کے

وقوف پر قائم ہو، اور عدم وقوف پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوف کا حکم واجب ہوگا۔ مثلاً: جب تک خبر بد تاریخینچنے کی ایجاد شائع اور مسوم نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقتاً گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً چھ گنجائش ہو سکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصل گنجائش تکذیب کی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے۔ اس بنا پر پل صراط کا بہ کیفیت کذا نیہ زرگاہ خلائق بنا چوں کہ محل نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوف کی مگر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفی و تکذیب سنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نہ ۴) موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح واقعات پر وقوف کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مشاہدہ، جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے مگر صادق کی خبر، جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مکتذب نہ ہو، مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلواریں سے زخمی کیا تھا، حالانکہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔

پس یہاں مشاہدہ اس کا مکتذب ہے، اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی، جیسے: دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لیے) عقل سے پہچان یا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔ ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اس کو نہ واقع کہا جاوے۔ مثلاً: نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوف کی نفی کر دی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ

مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا، جیسا اصول موضوعہ نمبر ② میں مذکور ہے۔

نمبر ⑤ منقولات محضہ^۱ پر دلیل عقلی محض قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

③ نمبر ④ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں، جیسا نمبر ⑤ کی قسم سوم میں ممکن ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا، دو بادشاہ تھے، اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ کوئی سکتا ہی بڑا فاسفی^۲ ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کر سکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور قتال کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے، اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے، اور جس ممکن کے وقوع کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر ② میں مذکور ہوا، اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضرور ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا، اور سب مردوں کا زندہ ہو جانا، اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا،

۱۔ تاریخ کی بنا نقل پر ہے، کیوں کہ واقعات کی بنا نقل پر ہے۔ نیز میں جتنے کاروبار بتاتے ہیں ان سب کی بنا نقل پر ہے، بلکہ یہ کہہ دینا بھی غلط نہ ہوگا کہ عقل کو کوئی دخل نہیں۔ مثلاً فلاں جہد فلاں چیز کا کارخانہ ہے، فلاں جہد فلاں چیز سستی حق ہے، ان سب کی بنا نقل پر ہے۔ بعض نا سمجھ کہتے ہیں کہ جو چیز محسوسات سے معلوم ہو اس کے مطابق کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو چیز صحیح ذریعہ سے معلوم ہو اس پر عمل کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، اور ذریعہ صحیح میں نقل بھی شامل ہے، صرف مشاہدہ نہیں۔

حضرت آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تھے یا نہیں۔ جہاں یہاں مشاہدہ کا یا تحقیق الفاظوں کا مشاہدہ نہیں کیا پھر کیوں مانتے ہو! زید بکر کا بیٹا ہے اس کا تحقیق مشاہدہ ہے یا ہے! بہر حال معلوم ہو گیا کہ نقل بھی ذریعہ ہے صحیح بات کے مان لینے کا بشرطیکہ مخبر صادق خبر دے۔

۲۔ فلسفی بجلی کے اس مستی کی طرح ہیں جو بجلی بنانا جانتے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ کرنٹ کہاں سے آ رہا ہے۔

ایک واقعہ منقول محض بانٹھیہ المذکور ہے تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کر سکتا، تاکہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں، جیسا نمبر (۱) میں بیان ہوا ہے۔ پس ممکن ٹھہرا، اور اس امر ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر (۲) اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔ اور اگر ایسے واقعہ کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفع استبعاد ہوگا جو مستدل کا تبرع محض ہے اس کے ذمہ نہیں۔

نمبر (۶) نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے، مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

مثلاً، کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا، اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرے کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو، اور اگر نظیر نہ اسکو تو ہم اس واقعہ کو منقطع سمجھیں گے۔ تو کیا اس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہوگا، یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آنے ہیں، یا اگر مقام گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔ کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اس کے ذمے ضروری ہے، اور چوں کہ وہ منقول محض ہے اس لیے حسب نمبر (۵) اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا محال ہونا ثابت نہیں، اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، لہذا اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ البتہ اگر مستدل کوئی نظیر بھی پیش کر دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے، مثلاً اگر موفون کو اس کی نظیر میں پیش کر دے کہ باوجود جہاد محض ہونے کے اس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔ آج کل یہ ظلم ہے کہ تو تعلیم یافتہ منقول کی نظیر

مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ یہ الزام مالا یلزم ہے۔

نہ (۲) دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں متعاقباتمکن ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں، اس کا نہیں وجود نہیں، نہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں نقلی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لیے گوہ دو میں صرف متن اظہار کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی درایت کو جنت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو، یہاں یقیناً عقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو، یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے۔ نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے، اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان نمبر (۴) میں ہوا ہے، اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا۔ اس کو تعارض کہیں گے، چونکہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دہیوں میں بھی تعارض نہ ہوگا۔ اور جب دو دہیوں میں تعارض ہوگا، اگر وہ دونوں قابل تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اس کو اس کے ظاہر کی مدلول سے بنادیں گے، اور اس طور سے اس کو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اس کے ظاہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے، اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کر دیں گے، مثلاً مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر اور دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں

گے، دوسرے کے قول میں چھتاویل کر لیں گے، مثلاً اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید وہی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہوگا، یا سوار ہو کر پھر واپس آگیا ہوگا اور اس کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی۔ ونحو ذلك!

جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہر تعارض ہوتا ہے تو اسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ

الف دونوں دلیل قطعی و یقینی ہیں ۔ یا

ب: دونوں ظنی ہیں ۔ یا

ج: نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی ۔ یا

د: عقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی خواہ ثبوت یا دلالت۔ یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ثبوت ظنی ہو یعنی مثلاً: کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ دوسرے یہ کہ دلالت ظنی ہو و ثبوت قطعی ہو یعنی مثلاً: کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا قطعی ہے، مگر اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی سنا جاوے گا اس آیت کی دلالت اس معنی پر قطعی نہیں، یہ معنی ہیں دلالت ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوں گی۔

پس صورت **الف** کہ دونوں ثبوت و دلالت قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں، اس کا وجود محال ہے، کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہو سکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اور صورت **ب** میں چون کہ دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر داخل صحیح قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں، اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں، اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے، اور اس کا مظنون ہونا خود بخود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اس کے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی، اور اگرچہ اس صورت میں دلیل عقلی کے ماننے

کی یہ بھی ایک صورت ہو سکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے، مگر چوں کہ تاویل بلا ضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے، جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کر دی گئی بقولہ: ”اس کا مضمون ہونا“ اہل قولہ: ”مخالفت نہیں کی گئی۔“

اور صورت **ن** کا حکم بدرجہ اولیٰ مثل صورت **ب** کے ہے، کیوں کہ جب دلیل نقلی باوجود نقلی ہونے کے عقلی نقلی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجہ اولیٰ عقلی نقلی پر مقدم ہوگی۔ اور صورت **م** میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحیح ہے، اور نقلی گو نقلی ہے مگر چوں کہ عقلی نقلی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں، جیسا: صورت **ب** میں بیان ہوا، اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

پس اس صورت میں نقلی نقلی میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اس کو قبول کریں گے، اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر، اور صورت **ب و ن** میں دعویٰ واستعمال جائز نہیں۔ جب مدلل و مفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہو چکا، اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نقل سکتی تھی کہ دلیل نقلی عقلی و عقلی و عقلی ہو، یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی و عقلی ہو، مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو مترک کہا جاوے گا، کیوں کہ جب عقلی باوجود مضمون ہونے کے مؤخر و مترک ہے تو وہی و خیالی تو بدرجہ اولیٰ۔ اس کی نظیر کا صورت **ن** کے حکم میں بیان ہوا ہے۔ یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیہ و النقلیہ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوئی ان لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی نقلی بھی نہ ہو محض و عقلی ہو، اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔ مثال صرف **ب** اور **ن** کی ذکر کرتا ہوں کیوں کہ صورت **الف** تو واقع ہی نہیں ہو سکتی، اور **ن** کا حکم مثل **ب** کے بدرجہ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا، اس لیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں۔

مثال **ب** آفتاب کے لیے حرکت ایضاً ثابت ہے، بظاہر قولہ تعالیٰ: ”وہو الذی خلق

لہ روایت سے مراد دلیل عقلی۔

اللیل والنهار والشمس والقمر کل فی فیت مسجونون ۵۰ اور بعض حکم آفتاب کی حرارت صاف محور پر مانتے ہیں، جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرارت ایضہ کا قائل ہیں اور بعض حکم کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

مثال ۱۰۰، اٹل عقیدہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منقطع ہے، اپنی حرارت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا مس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ **وحدھا** **عرب فی عس حسہ** سے قبل غور متوجہ ہو سکتا ہے کہ آفتاب ایک کچھڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہو سکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر۔ پس آیت واس پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے، جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم!

انتباہ اول

متعلق حدوث مادہ

سائنس کے اتباع و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدہ توحید میں، جو کہ اساس اعظم اسلام کا ہے، دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں، اور ان غلطیوں کے جب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے تابع رہے اور نہ اسلام کے۔ چنانچہ عن قریب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفت مخصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا، یعنی مادہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانین بھی اس غلطی میں شریک ہیں، مگر ان کے پاس تو چھ نوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گو اس میں ایک غلطی تلمیس سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے، اور احقر نے درایۃ العصۃ میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے اور اہل سائنس متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں۔

مثلاً دیگر دماوی کے اس میں بھی محض تخمین کی حکمت سے کام لیا ہے، یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مخلوقات موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انحائے وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو، آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے؟

پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشتبہ ک، اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت

آج کل بعض جہم اہل سائنس سے محبوب ہیں۔ لیکن حضرت تھنوی رحمۃ اللہ علیہ محقق تھے، وہ خوب جانتے تھے کہ اہل سائنس کی بہ نسبت فلاسفہ بات وزنی ہوتی ہے، یہاں حضرت تھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کر دیا ہے۔

آسانی سے چلتی ہے، اور تھوڑے سی مل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادہ قدیمہ و ایک مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجربہ صورت سے محال ہے، کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شے کا وجود بالقوہ ہے، اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے۔ پس مادہ کو با صورت کے موجود کہنا اور حقیقت اجتماع متافین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مقتضی تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا، بقدم چہ رسد۔

اور اگر فلسفہ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے، اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادہ میں مانی جاوے گی، لاجلہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی، اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے۔ پس جب صورت شخصیہ متاخرہ اس پر آئی، دو حاس سے خالی نہیں، یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہو جاوے گی، اگر باقی رہی تو شخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے، جب دو صورت شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہو گئے۔ پس لازم آیا کہ شخص واحد و شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے۔ اگر زائل ہوئی تو وہ قدیم نہ تھی اس لیے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی، اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہوئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی، اور جب وہ معدوم ہوئی، اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہوئی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورت جسمیہ معدوم ہوئی، اور اس کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہوگا۔ پس قدم باطل ہوا۔ اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں، اور مستبعدات وقوع سے آتی نہیں، اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ اور اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ عقیدہ قدم

لے دو جوہر اس میں اس طرح سے ہوں کہ ایک محل ہو رہا ہو، وہ نہ حال ہو رہا ہو۔ جو جوہر محل ہو رہا ہے اس کا نام ہیولی، اور جو جوہر حال ہو رہا ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے۔ ع آتی یعنی انکار کرنے والا۔

مادہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنس حال کے، اس لیے کہ اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ متبعین دونوں کے خلاف ہوئے۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قدم مادہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہو گیا، اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلاف عقل ہے۔

جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اس کا اپنی صفات حرکت و حرارت، اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادہ پر، اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اس کی گفتگو فلاسفہ قدیم سے مہم کلام قدیم میں طے ہو چکی ہے۔ چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں، اس لیے اس سے طے کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصور قدیم مانے، اور اس صورت کو صور متاخرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بہ شکل چھوٹے چھوٹے ذروں کے تھا، جن میں قسمت عقلیہ وہمہ ممکن ہے، مگر قسمت فکیہ ممکن نہیں۔

جیسا دی مقرر اسن بھی ایسے اجزا کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو مع الصور متصل واحد مان کر اس میں اجزائے تحلیل کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے تو حرکت ان کی قدیم تھی، اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزا بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہو گیا، اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزا بھی ساکن ہیں۔

بہر حال حرکت و سکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ ہر جہے ہیں، اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزا کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا، اور اجزا ان دو سے خالی نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہو گیا کہ خود وہ اجزا بھی قدیم نہیں ہیں۔ اور اگر مادہ کے حدوث پر حق

لے طے کش یعنی پہلو تھی۔

تعلیٰ کا تصوف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اول تو محض استبعادہ قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ بھی قابلِ احتجاج نہیں، فرض قدم بلا خبر (بلاشبہ) باطل و محال رہا۔ اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قدم و محال نہ بھی نہیں مگر وجود قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم و عدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے۔ پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا، لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں۔

اگر منہ صادق ایک شق کو متعین فرما دے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرما دیا ہے۔ قال تعالیٰ: **بَدِيعُ السَّوْدِ**،^۱ وقال رسول اللہ: **كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ**^۲ پس حقی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

یہ سببی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

اختیار دوم:

متعلق تعظیم قدرت حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدا تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدا تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدا تعالیٰ سے نفی کر دینا ہے، اور وہ صفت کمال عموم قدرت ہے، کیوں کہ اس زمانہ کے تو تعلیم یافتوں کی زبان

اس سائنس کے تجربے سے مسندوں میں وہ غلطیاں واقع ہوئی ہیں، پہلی غلطی کا بیان ہو چکا، اب یہاں دوسری غلطی کا بیان ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی یہ صفت کمال (عموم قدرت) کی نفی کرنا۔

تو تعلیم یافتہ کہتے ہیں کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اس طرح معجزات وغیرہ کا انکار کر دیتے ہیں۔ مگر نئے تعلیم یافتہ دوسروں کا دعویٰ ہے جو کہ اوپر معصوم ہو چکا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ آگ کی فطرت جل دینا ہے۔ لہذا یہ واقعہ خدا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ نے نہیں جلا یا۔

جواب اول۔ بات یہ ہے کہ آگ کے بھی احوال واقعی کو یہ لوگ نہیں جانتے، موجودہ سائنس دان یہاں تک پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی آگ سے کمال کی جائے تو آگ نہیں جلاتی ہے۔

بہر حال حق تو ثابت ہوا کہ کچھ حالات ایسے بھی ہیں جن میں آگ نہیں جلاتی ہے، لیکن پوری حقیقت تک یہ سائنس دان نہیں پہنچے، سائنس دان اس میں موثر حقیقی سمجھ بیٹھے، حالانکہ وہ موثر حقیقی اللہ تعالیٰ سے۔ خلاصہ یہ کہ حالات واقعی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جان نہیں رکھتا، اس لیے کسی کے حالات واقعی ہم اس وقت جان سکیں گے جب اللہ تعالیٰ بتا دے۔ لہذا محض بھی واقعی قرار پائے گا جس اللہ تعالیٰ قرار دیدے۔

دوسرے اصل میں فلسفی اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی فلسفی نہیں قرار پا سکتا، اس لیے اس کو خیمہ مطلق کہتے ہیں۔

جواب ثانی۔ یہ دعویٰ ہے نہ دلیل۔ دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے بھی یہاں نہیں دیکھا۔ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی کے مشاہدے میں نہ آنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

اگر کسی نے امر یا کار نہ دیکھا ہو تو کیا اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ امر یا کار موجود نہیں ہے۔

جواب ثالث۔ یہ دعویٰ ہے نہ دلیل، دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے بھی ایسا نہیں دیکھا۔

اور قسم پر یہ جہد جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں، کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی عقلی پیرایہ میں۔ عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً: ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے۔ اور اسی بنا پر معجزات سے کہ خوارقِ عادت میں انکار کر دیا، بعض سے تو تصریح کہ اس حکایت ہی کی تکذیب کر دی، اور جہاں واقعہ کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونے کے نہ ہو سکی وہاں درپردہ انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا

یہ دلیل ہو نہیں سکتی، اس لیے کہ اس کا حاصل، استقناع ناقص ہے۔ استقناع ناقص مفید ظن ہوتا ہے۔ جہاں اقوی دلیل معارض نہ ہو، دو چیز مفید ظن ہو، اس میں جانب مخالف کے امکان کی ثابت نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہاں اس کی نئی امکان ثابت نہیں ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہو سکتا ہے۔ اور وہی مستقل دلیل باپ جس سے اس کی نئی ہوجا۔ کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہو سکتا ہے ہذا نئی امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے۔

چوں کہ نئی امکان (خلاف فطرت کوئی امر واقع نہ ہو سکتا) پر وہی مستقل دلیل موجود نہیں ہے اور خلاف فطرت بات کے واقع ہوجانے پر دلیل قوی موجود ہے۔ لہذا قوی و تسلیہ کرنا ضروری ہوگا، ورنہ اس کے مقابلہ میں جو ظن ہے اس کا کوئی اثر نہ رہے گا۔

نوٹ: اس کی چند مثالیں کہ جس سے یہ ترچہ کے استقناع کبھی بھی کامل نہیں ہوتا

۱۔ زید نے بہت سے انسانوں پر نظر کیا جس کے یہاں بچہ انسان پیدا ہوا۔ زید نے یہ قاعدہ کلیہ نکال لیا کہ انسان کے یہاں انسان ہی پیدا ہوتا ہے، حالاں کہ دیکھا جائے کہ انسان کے یہاں کبھی ہندو بھی پیدا ہوتا ہے، کبھی اور دوسرے جانور بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ استقناع ناقص قرار پایا۔

۲۔ بہت سی چیزیں وہاں کے دور سے دیکھنے سے چھوٹی نظر آتی ہیں۔ جس چیزیت سے کلیہ نکال لیا کہ ہر چیز دور سے دیکھنے میں چھوٹی نظر آتی ہے، اس وقت کہ اسے تاریکی میں حقیقت میں استقناع تام یہ بھی نہ تھا، کیوں کہ دور سے دیکھنے میں زیادہ نظر آتی ہے۔

۳۔ پتہ ۵: محال عقلی اور چیز ہے، محال عادی اور چیز ہے۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ عقلی میں نے قیصر یافتہ برسرِ تہذیب میں۔ ورنہ بعد بسندہ بعد بسندہ (الاحزاب ۶۲) سنت سے ہر سنت مراد نہیں خاص ملحقہ ہے جو پتہ ۵ سے سبق سابق خاص امور میں جن کا اصل حق و غلبہ ہے، باطل ہے۔

تو کرامات او ایسا تو کسی شہر میں نہیں۔ اور جی اس تمام کا وہی اعتقاد استحالہ خلاف فطرت ہے۔ صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا، اس لیے کہ اس کا حاصل استقرار ہے اور استقرار میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہو سکتا۔ اب تہ مرتبہ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقویٰ دلیل اس کی معارض نہ ہو، اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجہ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہو سکتا، نفی امکان کے لیے مستقل دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو

باطل پر حق ہمیشہ غالب رہا ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور اگر تبدیل کے فعل میں موم مراد یہ جائے تو تبدیل کا فعل غیر اللہ ہے یعنی خدا کے معمول کوئی دوسرا شخص نہیں کر سکتا۔

انتباہ دوم پر یہ لوگ ایک تیسری دلیل دیتے ہیں جو مرتب ہے وہ مقدمات سے، ایک مقدمہ عقلی اور ایک مقدمہ عقلی۔

مقدمہ عقلی یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے۔

مقدمہ عقلی اور نص سے ثابت ہے کہ اللہ جو وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں ہر سال بارش ہوتی ہے، لیکن کسی سال نہیں بھی ہوتی ہے، اگر عادت وعدہ تھا تو اس وعدہ کے خلاف کیوں ہوا؟

مقدمہ عقلی یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا۔ جب پانی و بے آسمان پر ہوں گے تب بارش ہوں، جب بادل نہ ہوں گے بارش نہ ہوگی، عادت اللہ یہ ہے۔ اب اسباب طبعیہ محتاج ہیں تصرف قدرت اور تعلق ارادہ کے۔ یہ ہمارے اوپر ہے درمیان مسلم ہے۔ چوں کہ وجود خدا کے آپ بھی قائل ہیں نتیجہ کار کہ قدرت و ارادہ تصرف کرنا عادت ہے۔ ہذا اسباب طبعیہ میں قدرت و ارادہ سے تصرف کرے گا۔

معارض جو یہ کہتے ہیں کہ عادت وعدہ فعلی ہے، اس عادت و ارادہ وعدہ فعلی بھی قرار ہے، میں تب بھی کوئی نقصان نہیں۔ مثلاً پتھر سے بچہ ہونا صورتاً خلاف عادت ہے، لیکن حقیقتاً خلاف عادت نہیں، اس لیے کہ عادت کہتے ہیں قدرت و ارادے سے تصرف کرنے کو۔

وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقویٰ پر عمل ہوگا۔ پس جب نئی امکان کی کوئی دلیل نہیں، اور دلیل اقویٰ جزئیات کے لیے اس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر یہ وجہ کہ اس اقویٰ کو جہت نہ سمجھا جائے، یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیوں کہ تاویل میں صرف عن اظہار ہوتا ہے، اس لیے بلا ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت، کسی شہادت کو جہت نہیں کہا جاسکتا۔

دوسرا یہ کہ اس دعویٰ کی دلیل کا نقل ہے، وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے **وَلَا تَحْدِثُ لِسَانَ اللَّهِ تُدْلِلُ** (۱) صاحبو! اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ ایک یہ کہ سنت سے مراد جو سنت ہے، دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاسل میں عموم سے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے، حالانکہ دونوں دعویوں پر کوئی دلیل نہیں، ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینہ سیاق و سباق خاص خاص امور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ باہر بان یا باللسان۔ اور اگر اس میں عموم یا جو کہ تو تبدیل کا فاسل غیر اللہ ہے یعنی خدا کے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا، جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سبک راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے وثیق ہوئی وعدہ و وعید کی۔ اور ایک قیاسی تقریر اس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے، وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے اور وعدے میں تبدیل یا منتس محال ہے، پہلا مقدمہ عقلی ہے، دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثنیٰ صحیح ہے، لیکن پہلا مقدمہ مسم نہیں۔

موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب بھی اول بار امساک بارش ہو ہوگا جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی کیوں کہ عام کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا۔ تنوعات سب حادث ہیں جب مادہ میں اول نوبت پیدا ہوتی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہوتی

تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقا، جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا، اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبعیہ خود تصرف قدرت و تعلق ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے کی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا۔ پس اصل عادت اس کو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہو گیا، باعتبار صورت کے خلاف عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟

انتباہ سوم:

متعلق نبوت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں۔ اول وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرت اپنی قوم کی یہودی و ہمدودی کا جوش ہوتا ہے، اور اس جوش کے سبب اس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں، اس غلبہ تخیلات سے بعض مضامین کو اس کا تخیل مہیا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آ جاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض الہی ہے جو بلا واسطہ فرشتے کے ہوتا ہے، اور وہ فرشتہ کبھی القا کرتا ہے جس کو حدیث میں نفث فی روعی فرمایا ہے۔ ابھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے یاتٰیسنی الملکُ اٰھیاما فیتمثلُ لیّ اس کا معلوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھ گیا ہے، سو اس کی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جائے گی، جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح وال ہو، عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (ص ۱۰۸ منہج نمبر ۲)

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سو معلوم جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں، اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں، ان میں تاویل بعید، جس کو تحریف ہونا بجا ہے، کر کر ان کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیب عجیب واقعہ، جیسے **صِرَ صِرَ عَصَاکَ الْحَجَرُ** ۱۰

وغیرہ۔ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے، جیسے انقلاب حصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کا جو منشا ہے اس وابتاد دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔ پس قدر مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ و بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا، ورنہ تسلسل رزم آوے گا اور وہ محال ہے، اسی طرح ان کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔ غایت مافی اسباب اس کو مستبعد کہیں گے، مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں۔ (اصول موضوعہ ۴۵)

تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم و حسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے، اور اس انحصار کی بجائے اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جائے تو مسمریزم و شعبدات بھی مستلزم نبوت ہوں گے، اور یہ دلیل اس لیے چر ہے کہ مسمریزم و شعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسباب طبعیہ خفیہ کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ کر سکتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کر کا، جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔ پس معجزات و شعبدات مشترک الالتزام نہ ہوئے، البتہ حسن تعلیم و حسن خلق بھی دال علی النبوة ہے مگر حکمت خداوندی مقتضی ہے کہ محض طہین انبیاء علیہم السلام میں چوں کہ دونوں طرح کے لوگ تھے، خواص اہل فہم بھی جو تعلیم و اخلاق کے درجہ عیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں، اور عوام بلیہ بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجہ عیا کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ پس ہر حکیم و خوش خلق کو نبی سمجھ لیتے، اس لیے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی رکھا گیا، جس میں علم اضطرابی صحت دعویٰ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے، اور دوسرے اہل شعبہ سے ان کو خلط و منط اس لیے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آ گئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف امور معادیہ کے متعلق سمجھا، اور امور معاشیہ میں اپنے آواز دو مطلق العنان قرار دیا، انصوص اس کی صاف تکذیب کر رہی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ:

وما كان لسنن ولا فومہ - اس کا شان نزول ایک امر دنیوی ہی ہے، اور جس حدیث تاہیرتہ شبہ پڑ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے و مشورہ کے فرمایا جاوے نہ کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔ اور قریب فہم کے لیے اس کی عقلی نظیر یہ ہے کہ حکام ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں، تو کیا حکام حقیقی کو اس کا حق نہیں۔ اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکام شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں، ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے، سو اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے، سو واقع میں اس کا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہونا ان کا بھی ثابت ہے، جیسا کہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا، تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجائش نہیں ہے۔

ربایہ شبہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصححین بدلتی ہیں اور اسی بنا پر شرائع میں نسخ و تبدیل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ **صلی اللہ علیہ وسلم** سے حضور سرور عالم **صلی اللہ علیہ وسلم** تک کل چھ سو سال کا فصل ہے، اس مدت میں تو مصالح مقتضیہ تبدیل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اس مدت سے مضاعف مدت مع شے زائد نزر گئی اور اب تک وہ مصالح نہ بدے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اگر وضع قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمناہ ممتدہ الی یوم القیامت تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔

اور اگر واقعات زمانہ و دیکھ کر شبہ کیا جاوے کہ ہم اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانہ کے مناسبت نہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ تنگی قانون کا حکم اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب سب اس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں۔ سو اس کو کوئی ثابت نہیں کر سکتا، اور اس وقت جو تنگی پیش آرہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیہ عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو ان کثیر غیہ عاملین سے سابقہ پڑے گا، ضرور معاملات میں کشمکش ہوگی۔ سو اس تنگی کا

مراجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے نہ کہ احکام شریعت، جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے مگر اس کے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی، قریہ [ہستی] کی تجارت میں ہوئی۔ اور ہمیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے، تو ایسا ذاتی ضرر مصیبت عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

چھٹی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے محل غائیہ اپنی رائے سے تراش کر ان کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دار سمجھتے ہیں، اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بعض کی نسبت مسوع ہوا کہ انھوں نے وضو کی حلت غائیہ تنظیف محض سمجھ کر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور ب وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی حلت غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اڑادی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بد دلیل ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غایت اعتقاد امر سے ابتلائے مکلف ہو، علاوہ اس کے جو غایت تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایت ہیں، ممکن ہے کہ وہ غایت ایسے آثار ہوں جو ان احکام کے صورت نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح محض ادویہ (بدلہ عند اسامی تمام ادویہ) مؤثر باغایت ہوتی ہیں۔

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے۔ پس یہ قاعدہ ادا تعارضاً تساقطاً دونوں کو ساقط قرار دے بنفس احکام ہی منعوم و منہدم ہو جائیں گے، تو کیا کوئی مائل معتقد ملت اس کا قائل ہو سکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ حل بیان کر کے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ محل محض تخمین ہوتے ہیں، اگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے تو اصل حکم متزلزل ٹھہرتا ہے، تو اس میں ہمیشہ کے لیے

مخالفین کو ابطال احکام کی گنجائش دینا ہے۔ اور موافق بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں، اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا، اور نہ اسرار موعومہ پر قانون میں تبدل و تغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں ملل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے۔ اول تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدیہ حکم کی ضرورت تھی، دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا، اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، اور ملاوہ کم علمی کے اتباع ہوئی بڑا حاجب ہے۔

ساتویں غلطی جو اچھی غلط ہے یہ ہے کہ بعض لوگ منکر نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاءؑ بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیہ مقصود کا انکار اس کو مضرب نہیں۔ اس کا رد محققہ نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکتدین نبوت کے خلود فی النار پر دال ہیں، اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکتدب رسول مکتدب خدا بھی ہے کیوں کہ وہ محمد رسول اللہ وغیرہ نصوص کی مکتدب کرتا ہے۔ اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔ یہ وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے۔

انتباہ چہارم:

متعلق قرآن من جملہ اصول اربعہ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں:

① کتاب اللہ، ② حدیث الرسول، ③ اجماع الامت، ④ قیاس المجتہد۔

اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ ان سب میں کچھ کچھ غلطیوں کی جارہی ہیں۔

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے، جس کو اہل اصول نے مُشْتَبَع بیان کیا ہے۔ اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔

چنانچہ ڈاڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا فطرت میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو علما کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو جب اس فرع کی بنا ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔ اس کا انجام خود ارکان اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔ کیا کوئی شخص نماز پنج گانہ کی رعایت کا مدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟

وہی ہذا ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حسی مثال سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ عدالت

میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ وہ اس گواہ پر قنونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے، لیکن اگر وہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ وہ گواہ غیر مجرب و معتبر ہے، مگر میں تو اس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بجائے اس گواہ کے فلاں معزز مہذب و دریا فایاں رئیس اعظم کو اتنی اسے۔ تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قبل پذیرائی سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فن منظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطابہ ہو سکتا ہے۔ اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی، کیوں کہ دلیل مزومہ ہے اور مدلول لازم، اور نفی مزومہ مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کر دے۔ کسی کو اس سے اس مطابہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔ بس یہ مسسم ہے کہ یہ دلیل اربعہ قوت میں برابر نہیں، لیکن جیسا تفاوت ان کی قوت میں ہے ایسا ہی تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت و ادلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت و ادلالت ہیں، بعض قطعی الثبوت ظنی لدلالت ہیں، بعض ظنی الثبوت قطعی لدلالت ہیں، لیکن یہ بھی کسی و منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہو سکتا بہت سے فیصلے محض اسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمہ مزمر جو مدعو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے، مگر اس میں داخل رہا ظنی ہے، جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے، لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہو سکتا ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے۔ یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی گئی، جس طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنا دیا، اور اس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات وراپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں، اور اس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔ اور اس میں

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا۔ اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصل موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاح ارواح کی۔ جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ بانی و کشف و وزی کی صنعت اور حُرُف کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جائے تو اس تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خط بحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا مالا ہے، اسی طرح قرآن کا کہ طب روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لیے پیچہ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک و نہ مالا ہے۔ البتہ اس طب روحانی کی ضرورت سے آرونی جزو اس کا مذکور ہو جائے تو وہ اس ضرورت کا کمال ہے مگر بقاۃ الضروری یتقدر بقدر الضرورة مقدار ضرورت سے زائد نہ ہوگا۔ چنانچہ وحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاح ارواح ہے) اثبات کے لیے کہ سہل و اقرب طریق اس کا استدلال بالمضوعات ہے، نہیں نہیں اجمالاً اختصار بعض مضامین خلق سماوات وارض و انسان و حیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چونکہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں ہوا۔

غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ بضرورت تاہم مقصود کے جتن چہو اس میں بدالہات قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ آرونی دوسری دلیل اس کے معارض ہوئی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوئی یا قریش کا شیعہ ہوگا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو۔ اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو۔ وہاں نص قرآنی و ظاہر سے منصف رہیں گے، جیسا اصول موضوعہ (۷) میں تحقیق ہوا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اور پرانی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا ہدیہی ہوں یا لہ ایسے مسائل جو اصلاح ارواح میں سے نہیں ہیں۔

بدیل مسلم راویے جاویں، ورنہ ان سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہو سکے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات ان آیات قرآن کے مدلولات و مفہومات ہوں، اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو ازل مخاطب ہیں قرآن کے، وہ بالکل ان تحقیقات سے نا آشنا تھے، تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ و غیر بدیہیہ وغیرہ مثبتہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ تو کلام اللہ کے طرز استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا۔

تیسری خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سو اگر ان کو قرآنی مدلول بنایا جاوے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہو گیا اور اہل اسلام کا اقرار یہ ضمنی اسکی تفسیر کے مدقن ہوگا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے تو اس وقت ایک ادنیٰ محد تکذیب قرآن پر نہایت آسانی سے قدور ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جزو کا ارتقاء مستلزم ہے ارتقاء کل کو، پس قرآن صادق نہ رہا۔ اس وقت کسی دشواری ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہو اس کے الفاظ اسی کے موافق ہو جاتے ہیں۔ سو اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قبل اعتماد نہیں، ہر مدلول میں احتمال اس کی نقیض کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات ہوگئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اس سے جب پوچھ جاتا کہ ہمارے لڑکا ہوگا یا لڑکی وہ کہہ دیتا کہ لڑکا نہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوتی باختلاف لب و ہجہ اس عبارت کو اس پر منطبق کر دیتا۔ کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ مہنا صحیح ہوگا۔

چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققان یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا، مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا۔ ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی تو اس کا یہ جواب ہوگا۔

یہاں تک بیان تھا ان غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہو رہی ہیں۔ اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہ پنجم:

متعلق حدیث من جملہ اصول اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنی۔ لفظاً تو اس لیے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابت جمع نہیں کی گئیں، محض زبانی نقل در عقل کی عادت تھی تو ایسا حافظ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنی اس لیے کہ جب سرور عالم **صلی اللہ علیہ وسلم** سے کچھ سنا، لامحالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھ خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو، اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے رو بہ نقل کر دیا، پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث حجت کس طرح ہوئی، اور یہی حاصل ہے شبہ فرقہ قرآنیہ کا۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین و فقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو ضعف حافظ و قلت رغبت و قلت خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ قوت حافظہ ان کا ان کے واقعات کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں، ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس **رضی اللہ عنہ** کا سوشعر کے قصیدے کو ایک بار سن کر یاد کر لینا، اور حضرت امام بخاری **رحمۃ اللہ علیہ** کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب الممتن والا سناد کو سن کر ہر ایک کی تغذیہ کے بعد ان سب کو بعینہ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا اور امام ترمذی **رحمۃ اللہ علیہ** کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا کر دیکھ کر پتوں پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا، اور تحقیق سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا، اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرنا، اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکالنا، یہ سب سیر و تاریخ و اسماء الرجال میں مذکور مشہور ہے، جو قوت حافظہ پر دالالت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سبکی الفاظ روایات کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے۔

اس باب میں محدثین نے کافی کاوش کی، اور ملا وہ قوت حافظہ کے چول کہ اللہ تعالیٰ کو

ان سے یہ کام بینا تھا، اس لیے یہی طور پر بھی اس مادہ میں ان کی تائید کی گئی تھی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قصہ (کہ حضور ﷺ نے ان کے چادر میں پتھر کلمات پڑھا دیے اور انھوں نے وہ چادر اپنے سینے سے لگا لی) احادیث میں وارد ہے۔ اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ کام تو احکام کی حدیثوں میں ہے، اور یہ تو ایک قصہ ہے۔ ایسی احادیث قسم میں علم تاریخ کی، جو بالاختلاف مکتبہ ہے۔ اور اگر اس قصے پر خلاف فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا جواب انتہاء سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے، پھر خود ہم کو اس میں بھی کام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے۔ بل مسمیٰ معمول کے متعبد میں ایسے تصورات مرویہ ہیں جن سے اشیائے غیب معلوم، منکشف، اور اشیائے معلومہ غائب و منہی ہو جاتی ہیں۔ اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصوف اسی قبیل کا تھا بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ خلاف فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں، اور اگر مسلم بھی ہو تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ اور ملا وہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانہ کے قریب ایسے حافظے کے لوگ تھے ہیں۔

چنانچہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں۔ یہ تو حافظ کی کیفیت ہونی اور رغبت ان کی یاد رکھ کر بعینہ پہنچنے میں اس سے تھی کہ جناب سرور عالم ﷺ نے ایت غنّش ووداوی بقولہ نصّر اللہ عبداً سمع مقالتي فحفظها وروعاها واذأها كما سمعها۔ اس کا کہنے وہ حضرات نہایت شوش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہ پہنچیں۔ اور خشیتِ حقیر سے اس لیے تھی کہ انھوں نے حضور ﷺ سے یہ سنا تھا کہ من کذب علی ما لم يفلح فليستوا مقعداً من النار۔ حتی کہ بعض صحابہ مارے خوف کے حدیث ہی بیان نہیں کرتے تھے۔

پھر محدثین کا احادیثِ تنوید میں غنّش الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ جہاں صاف دلیل ہے اہتمام فقط الفاظ اور احتیاط کی۔ اس باب میں ایسی حالت میں کتابت حدیثوں کا مدون نہ ہونا ان کی حفاظت میں پتہ مضمر نہیں ہو سکتا بلکہ غور کرنے سے مفید و معین معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ کاتبین کے حافظہ و کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے اور ہر قوت

ریاضت سے بڑھتی ہے۔

ہم نے ان پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل و عریض جزئیات کا حسبِ زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے، بے لکھے ان کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی۔ دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوینِ احادیث و احکام کی جو کہ تدوینِ احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مستغنی ہو گئی۔ اور یہ امر بھی فطرتاً جاری ہے کہ جس وقت چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قوی پیدا کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت صنائع و ایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا، اس کی تائید کرتا ہے۔ اور حکمتِ عدمِ کتابت میں اس وقت یہ تھی کہ حدیث و قرآن کا خلط نہ ہو جاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہو گئی اور وہ احتماً خلط کا نہ رہا، اور نیز مختلف فرقوں کے اہوا کا ظہور ہوا، اس وقت سنن یعنی حدیثوں کا جمع ہو جانا اقربُ اِلٰی الاحتیاط و اَعْوَنُ عَلٰی الدِّیْن تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں۔

چنانچہ اسانید و متون و اسماء الرجال کے مجموعہ میں امعانِ نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال و افعالِ نبویہ بلا تغیر و تبدل محفوظ ہو گئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبارِ احد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور اگر کتبِ حدیث کو جمع کر کے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحد و اشتراک، اور اسانید میں تعدد و تکرر نظر آئے گا، جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔ اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالروایات کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔

اب بعد اثباتِ حجیتِ حدیث کے درایت سے اس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا، کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو، اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے، اور اصولِ موضوعہ (۱) میں تقدیمِ ظنی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔

رہا قصہ روایت بالظنی کا سوا اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اول تو بلا ضرورت اس کی

عادت نہ تھی اور ان کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی، پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن کر روایت کیا ہے۔ چنانچہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اس کا پتا چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے انھوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو خشیت و احتیاط ہوئی وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شریعت صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے، مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرآن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔

اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن و حدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہو سکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو درایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابل التفات ہو سکتا ہے۔ اور ان تمام امور پر غاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شے کی گنجائش ہو سکتی ہے تو وہ شبہ غایت مافی السحاب بعض حدیث کی قطعیت میں موثر ہو سکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیت ثابت نہ ہوں گے، لیکن احکام ظنیہ بھی چوں کہ جزو دین و واجب العمل ہیں، لہذا ظنییت بھی مضرت مقصود نہ ہوگی۔

انتباہ ششم:

متعلق اجماع من جملہ اصول شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس سوا اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اس کو حجت مزمل نہیں قرار دیا جاتا۔ سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے۔ اس میں نقل پر مدار ہے۔

سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے۔ اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو۔ چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مصرحاً مذکور ہے۔

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اسی طرح جب قرآن و حدیث حجت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعی ہے۔ سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الہی و نبوی کی مخالفت ہوگی۔ اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں، اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق آرائے علمائے امت ہے، وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں یا اس سے مر جوح کیسے ہوگا۔

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجماع کے رو بہ رو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کر لیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین

کا اتفاق معتبر ہو سکتا ہے۔ سوائے ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں عوام ملایا بہت ہی انحطاط پاویں گے۔ جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہ کو ماہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ اب یہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اس میں اس وقت کے عوام کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا۔

اور اس میں ایک فطری راز ہے، وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خصوص میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر مجدد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔

سو بد ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا، اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی۔ اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خصوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہوگا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو وہ رائے بھی مستند ان النص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔ اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟

سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیوں کہ نص نص برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول یہ ہونا خلاف نص اور خلاف عقل ہے بلکہ ہر گاہ دلیل نقی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا اعتنا ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس جماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی

کیوں کہ نص کی مخالفت ضرورت ہے اور اجتماع کا ضلالت ہونا محال۔

پس اس اجتماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے۔ پس الاحوالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجتماع کے رائج ہوئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے۔ اور اجتماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل انسی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الفضلوتین بد سفر و بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت اذن سحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا۔ اس میں متعدد غلطیوں کی جاتی ہیں۔ ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہا جاوے گا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے، مگر بوجہ خلاف استخفی ہے۔ پس ضرورت ہوگی اس حکم خفی کے استخراج کی۔ اس کا طریقہ اولیٰ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے، ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے، پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بناظرین غالب کونسی صفت و کیفیت ہے، پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں۔ اگر متحقق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے۔ اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ^۱ اور اس امر مسکوت الحکم و مقیس^۲ اور اس بنائے حکم کو ملت، اور اس اثبات حکم کو تعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اذن شریعت میں وارد ہے جیسا اصولیین نے ثابت کیا ہے۔ پس درحقیقت مثبت حکم نص ہی ہے، قیاس اس کا محض مظہر ہے۔ اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بال طریق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے، سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارح بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح عقلی ثابت ہے۔

^۱ مقیس جو قیاس کیا گیا ہو۔

^۲ مقیس علیہ جس پر قیاس کیا گیا ہو۔

اس رائے کی مذمت نصوص و اقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔

دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تعدیہ حکم کے لیے منصوص میں ابدائے حلت کی حاجت ہوتی ہے۔ تو بدون ضرورت تعدیہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت حلت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدلاً اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا اغتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوئی یعنی غرض قیاس میں کہ غرض اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرأت کے لیکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ **لَكُمْ دِسْكُمُ وَلِي دَسْ** نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا، حالاں کہ علمائے اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموماً باطل ہوتا ہے۔ اور **لَكُمْ دِسْكُمُ وَلِي دَسْ** کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔ اور موثبات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر و کلا کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے، سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پر حا ہو، یا دیکھی ہو، اس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے نامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت و ملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک خاص گفتگو فیہ بین فرقہ مقدمین و غیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کام کا طویل کرنا امر زائد ہے، کیوں کہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو غرض ہوتی

ہے، اس لیے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جائے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جائے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو، اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کریں گے اور تقویٰ و تدبیر سب محفل ہو جائے گا۔ اس کی نظیر حسی یہ ہے کہ باقی کورٹ کے ہجوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش و بد نظمی کا سبب ہو جائے گا۔ بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

حاصل اعلیٰ متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی ماننا اور ثابت بھی ماننا.....

مگر اس کی دلائل میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا مگر ثبوت میں کامیاب، اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی، اور اجماع کو حجت ہی نہیں مانا، اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مختار کر کے اس کو اصل معیار ثبوت احکام کا قرار دیا، اور وہ مختار چیز رائے ہے۔

متعلق حقیقت ملائکہ و جن و منہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص و اجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے، اور کبھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شے کا کہ سامنے سے گزر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ توجہ انکار کی ہوئی۔ پھر چوں کہ آیات قرآنیہ میں بھی جابجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے، اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویل کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حد تحریف میں داخل ہیں۔ جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ (۴) میں ثابت ہو چکا ہے۔ یہ تو تحقیقی جواب ہے۔ اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادہ کے لیے قبل تلبیس صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیہ اور اشیر یہ کہتے ہو وہ جوہر ہے۔ اور ابھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی، چنانچہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے، حالانکہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں، چنانچہ انتباہ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔ پس جب کہ ایسے جواہر کے استحالة پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے، اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل عقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔ (صول موضوعہ ۲)

اور نصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لہذا واجب ہوگا۔ اور چوں کہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے اس لیے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا اگرچہ دلیل عقلی بھی مرتبہ ظنیہ میں ہوئی۔ (صول موضوعہ ۱)

چہ جائیکہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔ اور محض نے علاوہ مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو ”البرہان“ میں اس کا جواب دیکھ لیا جو دے۔

انتباہ نہم:

متعلق واقعات قبر و موجودات آخرت

جنت، دوزخ، صراط، میزان

ان سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اسی بنا پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ و جن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور جب ان بناؤں کا ست ہونا انتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا اس سے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔ اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں ان میں سے بعض تو معتزلہ قدیم سے منقول ہیں، ان کا جواب کتب کلامیہ میں بغیت مسکت دیا گیا ہے۔ اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔ مجموعہ کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو ادراک الم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر وہ سوال کہ سب کان کے سنتا کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟ اور جنت و دوزخ میں کہاں؟ اور جس قدر ان کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟ اور صراط پر چلنا جب کہ وہ اس قدر باریک ہے کس طرح ممکن ہے؟ اور میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں رکھے کیسے جائیں گے؟ ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے۔ اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا۔ (احول مضموم ۳)

اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے۔ اور انصوص نے ان کی خبر وقوع کی دی۔ پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ (احول مضموم ۳)

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم و نعیم کا اس کو ادراک ہو سکے، اور یہاں کے مؤثرات سے متاثر نہ ہو، اور نہ مؤثر برزخی سے وہ متحرک ہو۔ جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباس بول میں علاج کی ضرورت سے اس کو بے ہوش کیا گیا تو سلائی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی، لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا، اور حرکت نہ ہو سکتی تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تالم و تنعم نہ

ہو بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ گزر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے؟ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو، اور وہی عالم ارواح کہلاتا ہو۔ اور اس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا۔ رہا یہ کہ بے کان سننا، بے زبان بولنا کس طرح ہو سکتا ہے؟ سو اوں تو ادراک کے لیے یہ آلات شرائط عقلی نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں۔ (اصول موضوعہ ۳۷)

ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو۔ دوسرے ممکن ہے کہ وہاں روح کو کوئی اور بدن مناسب اس عالم کے مل جاتا ہو، اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہل کشف اس کے قائل بھی ہیں، اور اس کا نام جسم مثلی رکھا ہے۔ اور جنت و وزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں، جس کو فلاسفہ حال غیر محدود مانتے ہیں۔ اور صراط پر چلنا ہیلت موجودہ و مستبعد ہو مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا۔ (اصول موضوعہ ۳۸)

اور میزان میں عمل کا موزون ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے، اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو۔ اور حصص کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔

نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الکم کے عوارض خلوص وغیرہ سے خفت و ثقل میں متفاوت ہو جاتے ہوں۔ چنانچہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار و المابیت کے تفاوت وزن میں ذخیل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمال سیئہ میں ہوتا ہو، اور میزان میں یہ صحف تو لے جاویں، اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جاوے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بلاقہ اور تجلات کے الفاظ مصرح ہیں۔ پس وزن تو حقیقتاً ہوا۔ البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا، پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نطق جوارح کا، سو وہ بھی مستبعد عادی ہے، محال عقلی نہیں ہے۔ اور جب سے راموفون دیکھا ہے اب تو نطق جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

انتباہ دوم:

متعلق بعض کائنات طبعیہ

ہر چند کہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لیے بالتبع کچھ مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں سو اگرچہ ہم کو اس کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چوں کہ کلام صادق میں واقع ہے۔ ہذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے، اس سے جائز نہیں، اس سے ہم ایسے عقائد یا دعاوی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے۔ بطور انموذج (نمونہ) کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔ من جملہ ان کے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مصرح ہے۔

اس کی نسبت بنا بر مذہب ارتقا کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے، یقیناً باطل ہوگا۔ اس لیے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے نہیں، نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنی تخیل سے یہ حکم کر دیا، اور نہ مقتدین ڈارون کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقسیم بھی اس کی نام تمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔ اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اس قائل ہونے کی اصل اور مبنی جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجد ہری ہونے کے خالق سبحانہ کا منکر ہے، اس لیے مذہب کا قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا۔ اور مذہب ارتقا ایجاد کرنا پڑا۔ پس الاحوالہ ہر شے کے تکون کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اس کو ضرور ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اس نے یہ احتمال نکالا۔ اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہل ملت خصوص اہل اسلام ان کو خود مذہب ارتقا ہی کے قائل ہونے کی ضرورت

نہیں، مذہب خلق کے قائل ہو سکتے ہیں، اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں۔ پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں۔

اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا یعنی انکار صانع، خود اس اصل میں اہل اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقید نہ ہوئی۔ رہی فرع اس میں اس لیے تقید تمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقا کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہل اسلام چوں کہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا توحید وارد ہے، اس کے قائل ہو نہیں سکتے، لہذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی۔ جیسا اس زمانہ میں بعض بے باک مانا قبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اسی کا نام ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ”ازیں سوراندہ ازاں سو ماندہ“ کی مثل صادق آگئی۔

اور من جملہ ان امور کے رعد و برق و مطر کا ٹکون ہے کہ روایات میں جو ان کے ٹکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا ٹکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بے شک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے ان کا ٹکون ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے، اور نہ روایات میں ایجاب کلی کا دعویٰ ہے، اور مشاہدہ سے تو موجب کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جہ قضایا نے جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے، حاصل ہوتے ہیں۔ اور دو جزئیہ میں تناقض نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب

تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکذیب کی کیا ضرورت ہے۔

اور من جملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات میں کہ وہ معاصی یا وخر جن سے واقع ہوتا ہے۔ سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں۔ اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔

من جملہ ان امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے، اس کا بھی اس وقت تجربے کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے، سو عند التامل اس میں بھی تعارض نہیں کیوں کہ عدوی کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اس طرح سے کہ کبھی تخلف نہ ہو، اور خود موثر ہو بلا اذن خالق۔ اور مشاہدہ سے اس طرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی نہیں بھی ہوتا۔ اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۃ الہیہ پر ثابت ہے۔

من جملہ ان کے تعدد ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے۔ اس کا انکار محض اس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں، کیوں کہ عدم مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں، اور احتیاج ثانی سے ہو سکتا ہے نہ اول سے۔ رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سو ہم نے کرۂ ارض کے گرد اُرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی ان کا وجود نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضائے واسع میں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں، یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں، اور ہم ان کو کواکب سمجھتے ہوں۔ اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ تبدیل وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔

من جملہ ان امور کے یا جوج مأجوج کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے، جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہو سکی وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔

من جمہ ان کے آسمان کا جسم صلب اور اس کا متعدد ہونا ہے۔ اس میں بھی اسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔

من جمہ ان امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے، جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں

حرکت وان کی طرف منسوب فرمایا ہے، جس سے ظاہر اتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رویت میں۔ اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکون شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکت ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفی یا اثبات بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔

من جملہ ان امور کے نظام حرکت موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ محض اس نظام کا دوام مشاہد اس تبدیل کے استحالة کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت و ثبوت نہیں۔ اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حل انتباہ دوم میں ہو چکا ہے۔

من جملہ ان امور کے جہت فوق میں جسم بشری کے اس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو، اس وقت محض اس بنا پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلاف فطرت ہے، اس کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور اسی کی فرغ ہے معراج جسمانی کا انکار، سو خلاف فطرت کی بحث اوپر انتباہ دوم میں ملاحظہ فرما کر اس کا جواب حاصل کر لیا جاوے۔ اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلاف فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلاف عادت ہے جب وہاں ایک معتد بہ وقت تک ملک بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح حرکت سریعہ کے ساتھ نفوذ ہو جاوے تو اس وقت حیات خلاف فطرت بھی نہیں، جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر انگی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے، لیکن اگر جلدی جلدی اس میں کوئی نکال لے جاوے تو نہیں جلتی، حالانکہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضا یا سما میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

انتباہ یا زور ہم:

متعلق مسئلہ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم وتصرف ارادۂ خداوندی ہے۔ جو خدا کا اور اس کی صفات کامل کا قائل ہوگا اس کو اس کا قائل ہونا واجب ہوگا مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیوں کی جاتی ہیں۔ بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار محض ان کا یہ خیال ہے کہ اس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے۔ اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام مسمیٰ و پستی کی۔ اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے۔ کوئی شخص اپنے سوئے فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے تو یہ مسئلہ اس کا ذمہ دار نہیں لیکن کسی نص نے تدبیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سعی واجتہاد و کسب معیشت و تزوید و لیسر و تدابیر دفع مفاسد و مکائد و عدو وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرحاً وارد ہیں۔

بعض احادیث میں اس اشکال کا کہ دوا و دعا وغیرہ کیا دافع قدر ہیں؟ یہ مختصر و کافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذلك من القدر کملہ اور بعض نصوص صریحہ کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلاف مشاہدہ ہے، لازم آتا ہے، اس کی تفسیر بدل ذاتی، اور اس کی یہ تفسیر قراردی کہ تقدیر علم الہی کا نام ہے، اور مسمیٰ چون کہ معنوم میں متصرف نہیں ہوتا، اس لیے اس کے تعلق سے وہ اشکال۔ زم نہیں آتا۔ اور مثال اس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ اگر وہ کہہ دے کہ فلان تاریخ فلاں شخص کنوئیں میں گر کر مر جاوے گا، اور ایسا ہی واقع ہو گیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اس نجومی نے قتل کر دیا، لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلق ارادۂ الہی سے بھی خالی نہیں، اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے، لیکن خود اس تعلق ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا۔

پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی۔

پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔ اس کے دو جواب ہیں ایک اثری، ایک تحقیقی۔

اثری یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجائے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الہیہ خود افعال الہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدا کے تعالیٰ کا بھی اختیار اُن افعال پر باقی نہ رہے اور حلال کہ اس کا کوئی مائل قائل نہیں ہو سکتا۔

اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت میں اس کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادۂ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوف ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی وقوف یا اختیار ہم۔

پس جب تعلق ارادۂ اس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود منو کد ہو گیا نہ کہ وہ منفی ہو گیا ہو، اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

اور یہ شبہ کہ اثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں، وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی کاپی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا، اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحیح (غور باندہ) سب سے زیادہ مہم بہت ہوتا۔ بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کر دے جیسا کہ صحیح ہو جب نظر حق تعالیٰ پر بھی تو باوجود بے وسامانی کے محض توکل پر ایسے جان تو زرخیزات میں جا گئے۔ اور یہی مضمون ہے اس آیت کا: **لَكُمْ مِنْ فَسْءِ عَمَلِكُمْ فَبِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**۔

اور حدیث میں قصہ مصرح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور ﷺ کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور بار کر کہا کہ **حَسْبِيَ اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ** تو پلے فرمایا **إِنَّ اللَّهَ يُلْزِمُ عَلَى الْعَجْزِ فَبِذَا غَلَبَكَ أَمْرٌ فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ** البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر و موثر حقیقی نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نقلی کا مقتضا ہے، اس پر یاد مت ہو سکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قبل مدست ہے۔

ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی

نسبت کہ نہ معطل ہے نہ مؤثر حقیقی۔ پس وہ چون دار جب کسی خطے کے وقت ریل کو روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کرے گا، مگر نظر اس کی ذرا نیوریا گاڑ پر ہوگی اور بہ زبان حال وہ مترنم ہوگا۔

کار زلف تست مشک افشانی اما عاشقان

مصلحت را تمیختے بر آہوئے چین بستہ اند

ربا یہ کہ جب یہ مسند اس طرح عقل و نقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہ عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چون کہ اہل وجدان صحیح کم ہیں اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے، اس لیے مقتضائے شفقت و حکمت نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

متعلق ارکان اسلام و عبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر ان حکم کو مقصود سمجھا، اور ان حکمتوں اور مصدحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی، مثلاً نماز میں تہذیب و اخلاق کو، اور وضو میں صرف تنظیف کو، اور روزے میں تعدیل قوت بہیمیہ کو، اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دست گیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قاصر نہیں، اور حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی و تہذیب کی تجارت کو، اور تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو، اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو، اور اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی کو مصدحت قرار دے کر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی، یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں، ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا، اور نفس کو جب اتنا سہرا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصل رد انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے، مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف و تغیر کرے گا، جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض انفاق تھا، اس وقت بوجہ مواشی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی، اب روپیہ کی حاجت ہے، اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔ پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی۔ کیا کوئی شخص اعداد و رعایت کی حکمت بتلا سکتا ہے۔ اور اگر عقل ان امور کے لیے کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلا و حکما ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو در حقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ

دوسرا عام ہے، اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں، جیسا ایک اقلیم کو دوسری اقلیم سے، اور مریخ کو اس ارض سے، اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں، اور ان کا حاصل ہونا خالص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت و ارتباط کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ اس سب کے عدوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانین حکام وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت و حکمت اختراع کرے، اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کرے اصل قانون کی بجائے توری سے انکار کر بیٹھے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اس کے واسطے کیا تجویز کریں گے۔

ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت بمن آوے اور وہ اطلاع یا لی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو، مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے، جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے بذریعہ رجسٹری تمام اظہارات قلم بند کر کے ڈاک میں بھیج دے، خاص کر جب کہ حام عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو تو کیا یہ شخص اس اعدان کا جو کہ بمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا، مستحق نہ ہوگا۔ یا بجائے سلام کے ایک پرچہ بھج کر دے دیا کرے، کیا کافی ہوگا؟

اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع و احکام کو حکم و اسرار سے خالی سمجھتے ہیں، یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوئی، ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی مدار امتثال کا وہ اطلاع نہیں ہے، اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتثال ہیں۔

بجائے قانون ملی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اس کے ماننے میں انکشاف م (ملت) کا انتھار جرم عظیم ہے اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرا ہے اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی غلطی اور تخمینہ ہی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ اور اس کا کچھ تعجب نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لم نہیں معلوم ہو سکتی، حالانکہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے۔ جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں، حالانکہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے تو خالق کے اسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو، یا

صحیح اطلاع نہ ہو، کیوں کہ دونوں کے علم میں تفاوت نہ متناہی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجود عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاً بھی اس کی لم تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا تمامہ رسائی نہ ہو، اور نہ اس تقریر سے یہ مان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں، ہرگز نہیں۔ عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے، اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔ (اصول موضوعہ ①)

انتباہ سیزدہم:

متعلق معاملات باہمی و سیاسیات

اس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات و سیاسیات کو دین و شریعت کا جزو نہیں سمجھتے، محض تمدنی امور سمجھ کر اس کا مدار رائے و مصلحت زمانہ پر سمجھا جاتا ہے، اور اس میں اپنے کو تصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے، اور اسی بنا پر ربواتک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں۔ اور علما کو بھی اس کی رائے دیتے ہیں۔ اور ان کے قبول نہ کرنے پر غیظ و غضب کو کام فرماتے ہیں، اور ان کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔

خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کر لیا جائے تاکہ اس کا آسانی سے فیصلہ ہو جاوے، سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے وعدہ ثواب یا وعید عذاب۔ اس کے بعد آپ قرآن و حدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور غور کرو۔ جب جان ابواب میں ثواب عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار تحقیق ہے اب جزو شریعت ہونے میں کیا شبہ رہا۔ انتباہ سوم کی غلطی چہارم و پنجم کے ضمن میں اس کا مفصل ذکر ہو چکا ہے، البتہ شاید ان مسائل میں شبہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں۔ سوال کا جزو شریعت ہونا انتباہ ہفتم میں بہ ضمن بیان غلطی اول اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا، اسی انتباہ میں بہ ضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہو چکا ہے۔

اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہو گیا جو تعداد ازواج یا طلاق یا ربوایا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ، یا مذمت کی نئی شاخوں، یا میراث، یا مقاتلہ حربین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔ اور اگر کسی کو معاملات و سیاسیات کے جزو شریعت یا شریعت دائمہ نہ ہونے کا اس سے شبہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضرت مند دیکھتے ہیں۔ پس یہ تو وہ احکام البیہ نہیں ہیں، یا اس زمانے کے ساتھ خاص ہوں گے۔ اس کا حل انتباہ سوم میں

بہ ضمن تقریر شبہ متعلقہ غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالح موبہومہ پر منطبق کر کے آیات و احادیث کے غلط معنی گڑبیں اور احکام کو ان کی اصیت سے بدلیں۔ جیسا مدعیان خیر خواہی اسلام کی عادت ہو گئی ہے کہ مبنائی اعتراض پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود حکم معترض علیہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں اور ان **مسنم لفریہ سنون** **ہی قولہ** **وہمہ معلوم** اور اصل جز خرابی کی حسب دنیا و تمسق اہل دنیا ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تمسق میں جن مبنائی و تسلیم کر کے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے، اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کر لیں تو یہ محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر ان مبنائی کو غلط بتلانے لگیں گے، غرض قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہل دنیا کی جس میں رضا ہوا دھری پھر جاویں گے۔ جیسے: جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

انتباہ چہرہ دوم:

متعلق معاشرت و عادات خاصہ

اس میں بھی مثل معاملات و سیاسیات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصیحت پر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو انتباہ سینہ دوم میں مذکور ہو چکا ہے۔ ابتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی، وہ ب شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں، ورنہ جو امور جزئی یا کلی منصوص ہیں، ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزئیاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا امر و کوحرام ہے، اور مثلاً یہ کہ عین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسباب حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی سننا یا منڈوان حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ تابلاض و رت پالنا معصیت ہے، اور مثلاً یہ کہ غیر مذکور جانور کھانا حرام ہے جیسے ذبح قواعد سے جس وقت مشروع ہو اضطراب کی یا اختیاری، اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دو یا نو یا غذا، خارجی استعمال ہو یا داخلی، اور کلیاً مثلاً یہ کہ تشبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل و شرب میں ہو، اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداح سے ہو، ناجائز ہے، یا جو سواری و لباس تفاخر، تکبر و اظہار شان کے یہ ہو وہ واجب التحرز ہے، وہی ہذا۔

ان امور میں کوئی شخص مخیر و آزاد نہیں ہے۔ اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص شرب نہیں لایا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں، اور ان صحیحین سے مختلف طور پر اچھتے ہیں، کبھی ان کا ثبوت قرآن سے ملتا جاتا ہے، اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں، کبھی ان کی م اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے، کبھی ان کی لم عقلی دریافت کی جاتی ہے، کبھی ان احکام سے تمسک کیا جاتا ہے، کبھی ان عادات کی مصباحیت بیان کی جاتی ہیں۔ ان سب امور کا جواب انتباہات سابقہ میں ہو چکا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا ستر تقریب فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے، وہ اصل جواب نہیں، مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا موقع سمجھتے ہیں، اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کیے دیتے ہیں کہ یہ کسی کو اپنی زوجہ کے پتے پہن کر مجلس میں آنا محض اسی تشبہ کی بنا پر معیوب معنوم نہ ہوگا؟ اور کیا حکام تمدن کے محض قتل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں، اجلاس پر آنے والوں کے لیے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اس کی مخالفت تو بین عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟

اعتبارہ پانزدہم:

متعلق اخلاق باطنی و جذبات نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات و سیاسیات و معاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزو دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاق حمیدہ و ذمیدہ کی فہرست میں خلط آردیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت و اقصیٰ کے اعتبار سے ذمیدہ ہیں اور بعض کو بالعکس، چنانچہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اس کی حرص مال و حرص جاہ ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اس کی کبر ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصبیت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلخیص اور خدا ہے۔ ایک وہ ہے جس کو رفتار زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے، وہی ہذا۔

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیدہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں۔ ان بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست ہمتی کہتے ہیں۔ ایک ان میں سے توکل و تفویض ہے جس کو تعطل قرار دیا گیا ہے۔ ایک ان میں سے حمیت دینی و تعلق فی الدین ہے جس کا نام تعصب و تشدد رکھ دیا ہے۔ ایک ان میں سے بذات ہے جس کو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے تقویٰ ہے جس کو وہم و وسوسہ کہنے لگتے ہیں۔ ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں، وہی ہذا۔

اور بعض اخلاق ذمیدہ کا نام نہیں بدلائم اس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں۔ ایک ان میں سے سوئے ظن ہے۔ ایک ان میں سے ظلم اور حقوق غریبا سے بے پروائی

ہے۔ ایک ان میں سے بے رحمی ہے مساکین کے ساتھ۔ ایک ان میں سے تحقیر ہے۔ ایک ان میں سے قلت ادب ہے۔ ایک ان میں سے غیبت و عیب جوئی و عیب گوئی ہے اہل علم و اہل دین کی۔ ایک ان میں سے ریا و تفاخر ہے۔ ایک ان میں سے اسراف ہے۔ ایک ان میں سے غفلت عن الآخرة ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور حقائق ان اخلاق کے کتب اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہو سکتے ہیں، خصوصاً کتب مصنفہ حجۃ الاسلام علامہ غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس کے لیے بے نظیر ہیں۔

انتباہ شانزدہم:

متعلق استدلال عقلی

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرت استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل عقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کا قاعدہ اصول موضوعہ (۴) میں بیان ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ تخمین و استقرا کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ (۵) و (۶) میں ثابت ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں، مثل ذالک۔

اختتامی التماس

سردست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اسکے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حصہ اول ہے، اور آئندہ اضافات دوسرے حصے۔ وَأَقِصُّ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْأَمْجَادِ، إِلَى يَوْمِ النَّادِ.

مرقومہ ۲۱/رجب ۱۴۳۰ھ

[مطابق ۷ جولائی ۱۹۱۲ء]

مقام تھانہ بھون

صانہا اللہ تعالیٰ عن الفتن

مکتبہ البشیری

شعبہ اشاعت و تالیف
جرمہری گمشدہ جبریل شریعت اور مشرقی اکرانی پاکستان

درس نظامی اردو مطبوعات

نورانی قاعدہ	سورہ بکس	ذخائر الایمان (اصول الحدیث)	خصائل نبوی شرح شامل ترمذی
بغدادی قاعدہ	رہمانی قاعدہ	الاعتقادات المفیدۃ	معین المفسر
تفسیر عثمانی	اعجاز القرآن	معین الاصول	آسان اصول فقہ
النبی الخاتم المرسل	بیان القرآن	فوائد مکیدہ	تیسیر المفسر
حیاۃ الصحابہ رضی اللہ عنہم	سیرت سید الکونین خاتم النبیین ﷺ	تاریخ اسلام	فصول اکبری
امت مسلمہ کی مائیں	خلفائے راشدین	علم النجوم	علم الصرف (اولین و آخرین)
رسول اللہ ﷺ کی نصیحتیں	نیک بیبیاں	جوامع الکلم	عربی صفوۃ المصادر
اکرام المسلمین / حقوق العباد کی فکر کیجیے	تبلیغ دین (امام غزالی رضی اللہ عنہ)	صرف میر	جمال القرآن
حیلہ اور بہانے	علامات قیامت	تیسیر الاولیاء	نوح میر
اسلامی سیاست	جزاء الاعمال	بہشتی گوہر	میزان و منشعب (العرف)
آداب معیشت	علیم بنسبی	تہذیب المبتدی	تعلیم الاسلام (مکمل)
حصن حصین	منزل	فارسی زبان کا آسان قاعدہ	عربی زبان کا آسان قاعدہ
الحزب الاعظم (ہفتواہر مکمل)	الحزب الاعظم (ماہوار مکمل)	کریمیا	نام حق
زاد السعید	اعمال قرآنی	تیسیر المبتدی	پند نامہ
مسنون دعا مائیں	مناجات مقبول	کلید جدید عربی کا معلوم (اول تا چہارم)	عربی کا معلم (اول تا چہارم)
فضائل صدقات	فضائل اعمال	آداب المعاشرت	عوامل النجی (النجی)
فضائل درود شریف	اکرام مسلم	تعلیم الدین	حیات المسلمین
فضائل حج	فضائل علم	لسان القرآن (اول تا سوم)	تعلیم العقائد
جواہر اللہ بیٹ	فضائل امت محمدیہ ﷺ	سیر صحابیات	مفتاح لسان القرآن (اول تا سوم)
آسان نماز	غنیۃ احادیث		بہشتی زیور (تین حصے)
نماز مدلل	نماز حقیقی		
معلم البچان	آئینہ نماز		
خطبات الاحکام لمجتمعات العام	بہشتی زیور (مکمل)		
	روضة الادب		
دائمی نقشہ اوقات نماز: کراچی، سندھ، پنجاب، خیبر پختونخواہ			

دیگر اردو مطبوعات

قرآن مجید پندرہ سطر (ماہلی)	پنج پارہ
پنج سورہ	عم پرہ (درسی)

مكتبة البشري

شركة الطباعة والنشر
مطبعة شروق للطباعة والنشر في المدينة المنورة - باكستان

ملونة كرتون مقوي

السراجي	شرح عقود رسم المفتي
الفوز الكبير	متن العقيدة الطحاوية
تلخيص المفتاح	متن الكافي
مبادئ الفلسفة	المعلقات السبع
دروس البلاغة	هداية الحكمة
تعليم المتعلم	كافية
هداية النحو (مع التمارين)	مبادئ الأصول
المراقات	زاد الطالبين
ايساغوجي	هداية النحو (مداول)
عوامل النحو	شرح مائة عامل
المنهاج في القواعد والإعراب	

ستطيع قريباً بعون الله تعالى

ملونة مجلدة

الصحيح للبخاري

مجلدة

الجامع للترمذي	الصحيح لمسلم
الموطأ للإمام محمد	الموطأ للإمام مالك
مشكاة المصابيح	الهداية
التيبان في علوم القرآن	تفسير البيضاوي
شرح نخبة الفكر	تفسير الجلالين
المسند للإمام الأعظم	شرح العقائد
ديوان الحماسة	آثار السنن
مختصر المعاني	الحسامي
الهدية السعيدية	ديوان المتني
رياض الصالحين	نور الأنوار
القطبي	شرح الجامي
المقامات الحريية	كنز الدقائق
أصول الشاشي	نقحة العرب
شرح تهذيب	مختصر القدوري
علم الصيغ	نور الإيضاح

Books in English

- Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)
Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)

Other Languages

- Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)
Fazail-e-Aamal (German)
Muntakhab Ahadis (German)
To be published Shortly Insha Allah
Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)